

D. DE LEO, *Mistero e persuasione in Carlo Michelstaedter. Passando da Parmenide ed Eraclito*, Milella, Lecce 2003, pp.164.

Programmaticamente presentato come la prima parte di un trittico dedicato al rapporto di Michelstaedter con la filosofia greca, il volume in questione, inserito nella Collana di ricerche sul pensiero etico-politico "L'uomo e la città" diretta da Marisa Forcina, si caratterizza per la linearità e la scorrevolezza tipiche degli scritti di Daniela De Leo.

Arricchito da un'ampia presentazione della figura di Michelstaedter e da una valutazione del suo rapporto con Parmenide ed Eraclito, il lavoro è incentrato sulla trascrizione degli *Appunti di filosofia: Parmenide ed Eraclito*, cui faranno seguito, nelle intenzioni dell'autrice, le pubblicazioni relative dapprima a *Empedocle, Zenone stoico e Platone* e poi ad *Appunti vari e sparsi di filosofia*.

Gli inediti qui proposti, conservati nel Fondo Carlo Michelstaedter della Biblioteca Civica di Gorizia, appartengono a quegli scritti vari non compresi nella pubblicazione delle *Opere* della Sansoni. "Scritti nell'estate 1909 ruotano intorno al concetto fondamentale del dualismo persuasione e retorica. Il punto di riferimento è l'equazione *essere=persuaderé*" (p. 66).

Oltre ad una vasta bibliografia presentata a conclusione del volume, l'autrice dedica un'appendice alla ricostruzione delle interpretazioni del pensiero di Michelstaedter, sottolineando la avvenuta "valutazione del pensiero del Goriziano sotto l'aspetto filosofico" (p.118) che, congiuntamente alla sua "acutezza d'ingegno", alla sua "giovane età" e alla sua "scelta di morte", ha contribuito a creare intorno all'autore "una sorta di fascino che colpisce anche chi non è un critico o uno studioso" (p.120).

Michelstaedter diviene, nelle sue stesse parole utilizzate in un articolo su Tolstoj, un pensatore senza età: "mi chiedo, se quest'uomo può avere un'età, se quella sua forza sempre uguale di evoluzione verso un ideale lontano, quel suo *divenire* morale non costituiscono una giovinezza più durevole che ogni reale giovinezza" (p.15).

Nel delineare il percorso conoscitivo del suo autore, Daniela De Leo sottolinea, riprendendo la lettura di G. Brianese, "la prossimità tra Michelstaedter e i Greci" (p.11), in particolar modo poi con riferimento a Parmenide ed Eraclito che, nella *prefazione* alla sua tesi di laurea, *La persuasione e la retorica*, Michelstaedter colloca tra i persuasi: "i due presocratici, -dice De Leo- cercando di sfuggire a quella contrapposizione e separazione di un duplice ordine del mondo, orientandosi verso una ricerca di stabilità, rappresentano, per Michelstaedter, l'autenticità unica del pensiero e dell'esistenza" (p.39).

Il substrato teoretico sul quale Michelstaedter elabora la sua tesi di laurea è rappresentato dalla filosofia di Schopenhauer e Nietzsche, da D'Annunzio, Ibsen, Tolstoj, recependo i quali, per De Leo, egli dà "vita ad un'opera di ridefinizione concettuale e semantica, complessa sintesi di un pensiero che risulta essere incomprensibile fuori dalle traiettorie culturali dell'epoca" (p.30).

"Abbi il coraggio di vivere tutto il dolore della tua sofferenza", dice Michelstaedter in *La persuasione e la retorica*, delineando così una morale non semplicemente descrittiva, ma prescrittiva. Nella sua visione della vita,

ricorda De Leo, per Michelstaedter “l’uomo si adatta alla vita perché è indotto a soddisfare i suoi bisogni e i suoi desideri dalla *philopsichia*, dall’amore della vita, che egli chiama anche il dio del piacere. La *philopsichia* provoca, attraverso la rettorica, una persuasione illusoria, per cui l’uomo crede di poter ottenere [...] piacere, amore, felicità” (p.26). “Gli uomini che vivono al di fuori della persuasione, incapaci di instabilità, consegnati per intero al divenire, fingono a se stessi un’esistenza che è invece solo illusione, per essi la necessità è il muoversi” (p.64). Con Parmenide “la via della persuasione va intesa alla luce della stabilità dell’Essere, quella della rettorica alla luce della via segnata dall’instabilità del divenire” (p.64).

Spazio, dunque, a questi inediti che De Leo ci propone, sottolineandone l’attualità attraverso l’esistenziale “angoscia del mistero” che pervade il cuore di Michelstaedter come quello dell’uomo contemporaneo.

**Doris Campa**

M. C. BRIGANTI, *Amo dunque sono. L’esperienza femminile tra filosofia e testimonianza*, Franco Angeli, Milano 2002, pp. 112.

Scoprire i plurivoci linguaggi contenuti nel titolo di un libro, di un saggio, di un articolo può essere un affascinante viaggio (pp. 95-96) empatico, un ponte o un trampolino di lancio a volte un po’ rischioso tra autore/trice-lettore/trice. Riuscire a disvelare cifre e codici inattesi può tuttavia spiazzare entrambe le parti. Dico questo perché chi leggendo il titolo del testo di Maria Camilla Briganti, *Amo dunque sono. L’esperienza femminile tra filosofia e testimonianza*, si aspettasse di trovare esperienze autobiografiche di amori femminili potrebbe restare deluso/a.

L’Autrice, invece, con un titolo fortemente ammiccante e alla “moda” tenta –secondo me– di riportarci ad un significato il più originario possibile (nel senso etimologico) della parola “amore”. L’“amore” nel senso etimologico infatti deriva da una *a* (=alfa privativa) + *mos, moris* (=costume, comportamento, regole, etichette): l’amore come capacità di fuoriuscire, di tanto in tanto, da rigide e insensate categorie prestabilite una volta per tutte. Ma solo temporaneamente (= *epoché*). Le protagoniste del testo della Briganti: Edith Stein, Hannah Arendt e Simone Weil infatti sono donne senza etichette, donne che non possono essere incasellate, che non possono essere inserite in “codici”, “costumi” e “categorie” prestabilite dal momento che hanno saputo, ciascuna a suo modo, *divergere* dalle proprie tradizioni culturali, filosofiche e totalitarie ritornando alle proprie *radici* e ai propri “maestri”. Queste donne, perciò, hanno saputo eludere la ragnatela del dominio totalitario. È questa la parte di eredità (pp. 103-106) più cospicua che ci hanno lasciato e per la quale oggi esse sono diventate testimoni credibili.

Queste pensatrici (Stein-Arendt-Weil) sono poi accomunate anche dal “tesere” un “testo” (= *textum*: participio passato del verbo *texere*) fatto di trama e ordito che le lega intersoggettivamente con il mondo e i suoi abitanti. Esse

con-vibrano con il mondo, ne sono responsabili e non guardano le vicissitudini esistenziali come un "aristocratico spettatore disinteressato" (p. 98), pensano agendo (pp. 45-48) e, soprattutto, pensano senza balaustre come dice H. Arendt impegnandosi in prima persona. La Stein s'impegna per il diritto di voto alle donne, per il diritto di sciopero degli operai e come crocerossina durante la 1ª guerra mondiale. La Arendt s'impegna per ricercare l'agorà come spazio pubblico di relazionalità e per sradicare ogni forma di totalitarismo. La Weil s'impegna per il lavoro in fabbrica e l'esperienza da crocerossina.

Uno dei meriti più evidenti di Maria Camilla Briganti è l'aver colto e sottolineato lo sforzo sociale e politico di queste tre filosofe a loro volta espressione di un "pensare al femminile" che chiede, ogni giorno di più, diritto di cittadinanza nella storia del pensiero filosofico occidentale perché possa svincolarsi dai platonistici *ceppi della schiavitù* e cominciare a *pensare senza balaustre*.

**Ida Maria Roberta Rodriquez**

G. BORRELLO, *Il Lavoro e La Grazia. Un percorso attraverso il pensiero di Simone Weil*, Liguori Editore, Napoli 2001, pp.130.

128

"Il titolo scelto da Giovanna Borrello per il suo saggio sulla Weil è una sfida. La sua formulazione è un ossimoro. Porre insieme, affiancati il 'lavoro' (il lavoro operaio, il lavoro nella fabbrica) e la 'grazia' è provocatorio come contraddizioni di termini". Così si legge nella prefazione al testo a cura di Aldo Masullo, (p.XII), ma pur nella sua veritiera e palese attestazione, non è proprio assecondando questa linea di tendenza che il saggio va letto.

Attraverso una riflessione continuata e continuativa che si pone come tema centrale la sfera del lavoro, Giovanna Borrello ha tracciato un percorso filosofico, teso ad illustrare come il pensiero di Simone Weil si sia costruito ed evoluto passando da una prima fase, entro cui si inquadra perfettamente una visione critica del marxismo, una fase che si definisce politica, sino ad arrivare ad una seconda fase che viene associata alla sua conversione e alla sua esperienza mistica, fase in cui si determina la sua volontà di amalgamare il pensiero politico con quello mistico e religioso, al fine di estrapolare una concezione filosofico-politica volta a dimostrare che solo l'amore e l'accettazione, (come lo spirito religioso insegna) possono superare gli ostacoli posti in essere dall'imperio della forza e dalla strumentalizzazione della soggettività umana.

Un passaggio fondamentale, poiché è proprio a partire da tale cambiamento che tutta l'opera prende il suo senso.

Una contraddizione, dunque, ma non fu proprio la Weil a sostenere che la contraddizione si pone come l'unico strumento del pensiero in grado di elevarlo?

Eppure, quel che fondamentalmente si designa come contraddizione elevatrice, non è identificata, in questo caso, come lo schema dialettico di sintesi dei contrari. Giovanna Borrello, tra le pagine del suo saggio ci illustra perfettamente come per Simone Weil non ha alcun senso parlare di sintesi dei

contrari, quanto piuttosto di “unione dei contrari”, ecco perché la sua visione e metabolizzazione del marxismo e soprattutto della filosofia hegeliana eredita da entrambi soltanto la nozione di “rapporto”, nozione essenziale sulla quale si erge con tutta la sua notevole importanza, quella sua speculazione filosofico-morale che ha portato Giovanna Borrello, per gradi, ad affermare la possibilità di accostare il lavoro alla grazia.

“Il lavoro è insieme costrizione e possibilità di riscatto e redenzione” (p.124). Contrariamente alle impostazioni di pensiero hegel-marxista, Simone Weil, superando la concezione del “rovesciamento” (che con la rivolta degli operai contro i capitalisti non determinerebbe affatto una soglia di libertà egualitaria, quanto piuttosto uno stato contrario in cui impererebbe la forza degli operai sui capitalisti), intravede nella dimensione del “rapporto” una contraddizione aperta [...], in cui le due verità, le due polarità, non sono ridotte ad una: il rapporto, infatti, implica la dualità e non l'unità; inoltre, lo stesso rapporto non chiude il processo di correlazione, ma lo rimanda ad un “altrove”, che non si colloca sullo stesso registro logico ma in un assolutamente Altro (p.17). Giovanna Borrello, effettuando un'analisi di lettura su un testo cardine del pensiero della Weil, a proposito del tema del lavoro, *La condizione operaia*, arriva a mettere insieme degli elementi cardine della condizione lavorativa, che non vanno letti solo in chiave lavorativa, ma anche, e soprattutto assecondando una necessità squisitamente sociale.

Dalla sua esperienza in fabbrica, la Weil apprende il dislivello economico, sociale e soprattutto giuridico, (nel senso di diritti) che esiste tra l'operaio e la macchina, la macchina e il lavoro finito e infine tra il capitalista e l'operaio. Questa serie di “contrari” si pongono non tanto in una continuità di “rapporti”, quanto piuttosto in una dialettica di “contrari”, che non può che portare all'unità, penalizzando fortemente, in tal senso, la necessaria “dualità”.

Procedendo su questa linea di pensiero, però, Giovanna Borrello mette in luce, non solo il circuito chiuso entro cui le relazioni tra i lavoratori e la fabbrica si edificano e si strutturano, ma anche la riflessione weiliana volta a rivelare che nonostante tali opposizioni e contraddizioni, in realtà non vi è alcuna disuguaglianza tra vinti e vincitori, così come non ve ne è tra capitalisti e operai, poiché entrambe le categorie sono vittime, allo stesso modo, dell'imperio della forza. La forza distrugge tutti quelli che tocca. Essa finisce con l'apparire esteriore sia a colui che la esercita sia a colui che la soffre. La forza è la causa della trasformazione di ogni uomo, che la subisce o che la esercita, in una “cosa”.

Eppure, solcando a fondo l'interpretazione weiliana della Borrello, quel che immediatamente stupisce, proprio come una sorta di contraddizione, è la reazione all'oppressione in fabbrica con la quale la Weil stessa reagisce: la docilità, “una docilità di rassegnata bestia da soma” (p.18), una grande capacità di adattamento alla necessità.

Capacità questa che si esplica essenzialmente in uno stato in cui è possibile il sopraggiungere di un imprevisto, un intervento gratuito, che riesce a spezzare, anche se solo momentaneamente, il dolore e l'apatia derivanti dall'oppressione e dalla fatica. “Il gratuito si configura come l'unico intervento

possibile di sospensione della costrizione” (p.115) e ed è il lavoro che può stabilire un contatto tra l’uomo e il mondo soprannaturale, poiché sono proprio lo sforzo e la tensione umana a collegarci a Dio.

Lungi dal fare apparire tale stato una rassegnazione pacifica e demotivata, Simone Weil pone più volte l’accento sulla fondamentale differenza che esiste tra accettazione e sottomissione. “L’accettazione delle sofferenze fisiche e morali inevitabili, nella precisa misura in cui sono inevitabili, è il solo mezzo per conservare la propria dignità. Ma accettazione e sottomissione sono due cose molto diverse” (p.21) Giovanna Borrello riprende tale concetto e ne delimita, a partire da esso, uno schema graduale che porterà, poco a poco, a delimitare il quadro preciso della sua volontà di fare del “lavoro” e della “Grazia” due nodi essenziali del pensiero di Simone Weil.

In questa variante si inserisce, non a caso, una prerogativa del lavoro che definirei determinante, poiché determina la felicità o l’infelicità del rapporto che ciascun individuo può stabilire con il suo lavoro, e cioè il rischio di divenire “una cosa” utile a soddisfare i procedimenti meccanici di una catena di montaggio.

La dignità umana, del resto, non si può elidere dalla necessità di uno stato soggettivo, che in quanto tale non dovrebbe mai correre il rischio di palesarsi in uno stato oggettivo.

Il “lavoro lucido”, più volte menzionato nel corso del saggio, dimostra come l’unica possibilità di rimanere se stessi in uno stato soggettivo sia proprio quello di non aderire ad un sistema meccanico di produzione che nasconde il fine a cui tende la produzione per la quale si lavora. Il lavoro lucido, come *Metaxù*, che all’interno del saggio prende posto come un intero capitolo (p.63), che letteralmente significa “ciò che sta in mezzo”, intermedio, si pone, nell’accezione weiliana, come la sola possibilità di creare un ponte tra l’uomo e la realtà, ovvero tra il suo lavoro e il risultato del suo lavoro stesso.

Simone Weil sostiene che l’unica strategia per determinarsi e mostrarsi come pratica soggettiva è quella di informare i lavoratori del prodotto finito che la loro parte di produzione andrà a completare, ed è proprio questa che ella definisce “collaborazione pura” (p.39). Giovanna Borrello, cogliendo sapientemente il nesso tra tali speculazioni arriva ad illustrare come per la Weil, l’ostacolo che si frappone tra l’uomo e la realtà sia proprio l’intervento di volontà estranee. “L’uomo non è mai di fronte alle condizioni della propria attività. La società fa schermo tra l’uomo e la natura” (p.51) richiamandosi largamente alla *Microfisica del Potere* di Michel Foucault e, assecondando il pensiero della Weil, Giovanna Borrello, spiega con sottile maestranza il risultato di tale schermo tra l’uomo e la realtà, attraverso il concetto di potere, di quel potere che si dirama e si protrae in ogni dove e in ogni quando, strumentalizzando la collettività, che pertanto si presenta, nel pensiero della Weil, come il nemico per eccellenza dell’uomo inteso nella sua individualità. Ciò che nella prospettiva weiliana, secondo la Borrello, permette il superamento della competizione sociale, dei danni derivanti dalla collettività e soprattutto dell’esercizio della forza è la potenza dell’amore, che implica abdicazione e di conseguenza estirpazione della costrizione. Eredità del concetto di “passione” cristiana e di

redenzione divina, la capacità di amare e di attendere, di dare ed essere attraverso il proprio consenso, si delineano, in questo modo come i soli strumenti capaci di rendere l'uomo una persona umana e non una "cosa".

Si legge in conclusione al saggio di Giovanna Borrello "la giustizia ha in comune con l'amore il consenso" (p.126), ma si tratta di un consenso libero e sentito che nell'ottica weiliana deriva direttamente dalla capacità di amare la sofferenza e accettare la fatica, in vista di un intervento gratuito capace di mitigare il patimento. Ma non solo questo. Attraverso questo suo saggio, Giovanna Borrello è infatti voluta giungere a delle conclusioni fortemente intrise di sentimenti egualitari anche in termini di diritti della persona. Amore come abdicazione, come consenso non significa forse esercizio della propria individualità giuridica attraverso un'equa rappresentanza? E non sono forse i concetti di rappresentanza, di giustizia e di libertà che fondendosi insieme rendono il quadro d'insieme della parola democrazia? Ed è proprio in questo modo che Giovanna Borrello pone fine alle riflessioni contenute nel suo saggio: "La giustizia come consenso è alla base delle virtù democratiche, ma non alla base del pensiero democratico vigente che contiene un grave errore, quello di confondere con il consenso una certa forma di consenso".

**Emanuela Monda**

"Αρχή", IV (2002), *La Storia e le storie. La storiografia filosofica tra vecchi e nuovi paradigmi* a cura di S. Ciurlia, pp. 267.

131

Nell'ultimo volume di Αρχή, dal titolo monografico *La Storia e le sue storie*, sono raccolti saggi, che possono essere considerati in un rapporto di stretta prosecuzione rispetto al volume precedente, intitolato *Lógos e storia*. L'attenzione è ora dedicata al tema della crisi dello storicismo nella filosofia contemporanea e all'analisi dei rapporti fra storicismo e metodologia della ricerca storiografica.

Sandro Ciurlia nel saggio introduttivo, *Discorrendo di Storia, metodi e storie...*, richiamandosi all'esigenza di rinnovamento dell'esercizio storiografico da più parti avvertita e alla tesi di una "nuova storia", nonché all'esperienza culturale delle *Annales*, insiste su un produttivo paradosso: l'attualità di una "storia globale" o "storia totale". Il richiamo all'idea totale di storia consente a Ciurlia di porre in rilievo con enfasi la curvatura problematica dell'aggettivo 'totale': totale, afferma l'autore, non è più sinonimo di 'assoluto' e sul piano della metodologia storica equivale a 'sincronico'. Alla luce di tali premesse, Ciurlia esalta la grande lezione degli Annalisti, propugnatori di una metodologia tesa a celebrare il pluralismo, a promuovere il dialogo fra gli studiosi, eppure rigorosamente specialistica. Abbattute le sovrastrutture storicistiche, l'approccio sincronico al problema della storia e "un apparentamento di fondo fra le scienze umane" diventano i presupposti imprescindibili sui quali deve fondarsi la ricerca storica. La filosofia della storia, a sua volta, riveste un sottile valore psicologico, autoconsolativo, perché emerge sempre di più la necessi-

tà di sentirsi collocati in un contesto collettivo, metaindividuale. Sicché, la crisi dello storicismo libera dalle filosofie della storia e rende la ricerca storiografica in grado di svincolarsi dai presupposti speculativi per ritenersi interrogazione critica delle fonti e, con ciò, impresa interpretativa.

Alla luce di tali considerazioni, Ciurlia, nel primo dei saggi (*La sfera e il punto: immagini filosofiche della storia a confronto*), nelle due metafore geometriche della sfera e del punto individua due differenti concezioni filosofiche della storia, due modi in cui il sapere storico ha pensato se stesso. La sfera, perfettamente simmetrica ed armonica, viene ad identificarsi con la Storia, *la* Storia del mondo; il punto con *le* storie, l'individuo "che crea significati e storie" in relazione ad un tempo e ad un contesto culturale. Riflettendo sull'attualità delle filosofie della storia e sulla loro crisi, l'autore si interroga sui motivi del contrasto fra l'idea di un destino storico, che accomuna l'intera umanità che fa la storia, e i nuovi orizzonti problematici emersi dinanzi alle tendenze globalizzanti del mondo contemporaneo. Così, la crisi dello storicismo classico chiude un'epoca e ne apre un'altra all'insegna delle categorie del dubbio, dell'incertezza e del "rischio" dell'avventura individuale.

Nel suo contributo, Alberto Nave (*Giudizio teoretico e giudizio di valore nel pensiero storiografico crociano*) riprende la discussione crociana sulla distinzione fra il giudizio storico, che coincide con "un giudizio rigorosamente teoretico", e il giudizio di valore, di natura empirica. Egli, prendendo le mosse dall'affermazione di Croce della storia "mai giustiziera, ma sempre giustificatrice", analizza le varie aree semantiche del giudizio storico, mettendone in evidenza il primato e la validità per un corretto esercizio storiografico.

Paolo Pastori (*Fato, fortuna e virtù. Su alcuni aspetti della continuità nella storiografia dell'epoca classica*), attraverso una puntuale disamina della distinzione fra la storia come atto, fatto, impresa, (*le res gestae*) e il racconto, la ricostruzione ordinata degli eventi compiuta dallo storico e la sua interpretazione (*l'istoria rerum gestarum*), ha cercato di dimostrare quanti elementi di inquietudine persistano nella storiografia dell'età classica greco-romana, in confronto con le nascenti istanze delle filosofie della storia. L'autore, insistendo sull'idea di continuità fra le epoche e gli eventi, ripercorre le varie fasi che hanno segnato la genesi della critica storica, fino alla nascita della "storiografia scientifica" di Tucidide.

Antonio Quarta (*Sul senso della storia nella crisi del moderno. Appunti di filosofia contemporanea*) denuncia lo stato di crisi e di incertezza in cui versano le filosofie della storia nel nostro tempo. La storia non svolge più il ruolo di ricostruire gli eventi del passato e di metterli in relazione agli sviluppi del presente, né costituisce un'apertura al futuro o è foriera di aspettative. Anzi, osserva Quarta, albergano il dubbio, lo scetticismo dinanzi ad ogni categoria di riferimento, ad "ogni apparato concettuale". Esiste solo uno spazio vuoto e la convinzione che il mondo è indecifrabile e la speranza che, forse, proprio su questo spazio vuoto, può allignare qualcosa di nuovo.

Massimo Sabbieti (*La discontinua linearità del progresso quale costante della critica storica*), ripercorrendo alcune fra le più importanti filosofie della storia di matrice illuministica (Bossuet, Voltaire), si sofferma a riflettere sullo

statuto del concetto hegeliano di “Storia universale”. Muovendo da una valutazione del valore dello storicismo, l'autore si chiede quale sia il significato della storia alla luce delle filosofie attuali, quale il compito dello storico, quale il rapporto fra metafisica e storia. Egli perviene alla conclusione che “la conoscenza storica deve farsi scienza”, che la ricerca storica deve tener conto dei molteplici modi di essere, deve, talvolta, ricorrere alle classificazioni, riconoscere la diversità e l'individualità delle esperienze.

A conclusione della sezione dei *Saggi*, c'è il lavoro di Domenico Scalzo (*L'evento della storia. Riflessioni sull'inizio e la fine della storia in Martin Heidegger*), il quale, meditando sulla differenziazione storica fra la permanenza dell'essere e il divenire della temporalità nella filosofia heideggeriana, si interroga sul concetto di “evento originario” inteso come compimento della storia. Attraverso una lucida analisi lessicale dei termini *Kehre* ed *Ereignis*, egli chiarisce le implicazioni sottese al passaggio da una dimensione analitico-esistenziale, che caratterizza il senso dell'essere in *Essere e Tempo*, ad una dimensione ontologica-destinale, “in cui è l'essere stesso ad accadere”, che contraddistingue la seconda fase del pensiero di Heidegger.

La sezione dal titolo *Forum: le vie del pensare* ospita due contributi di storiografia della scienza. Salvo D'Agostino (*Esperimento e teoria in Heinrich Hertz*) focalizza l'attenzione sull'epistemologia di Hertz, illustrando la sua nuova concezione della scienza, fondata sulla sintesi di teoria ed esperienza. Ciò implica un riconoscimento della specifica autonomia assegnata alla componente teorica, dalla quale lo scienziato deve trarre linfa vitale.

Ubaldo Sanzo (*Alle origini dell'École Polytechnique*), attraverso la ricostruzione delle fasi che hanno caratterizzato la nascita e le trasformazioni dell'*École Polytechnique*, si sofferma sulle vicende politiche della Francia rivoluzionaria entro cui si colloca la storia dell'*École*, studiandone i metodi, gli scopi, nonché i programmi didattici e formativi.

L'ultima sezione della rivista, intitolata *Effemeridi filosofiche*, comprende una serie di recensioni e di schede.

Alla luce delle obiezioni critiche sollevate dai singoli studi confluiti nella rivista, emerge un aspetto sostanziale: i tentativi metodologici e gli sviluppi costantemente compiuti in seno al problema filosofico della storia per liberarsi dagli schemi interpretativi, talvolta, troppo rigorosi, inflessibili e intransigenti, e dalle categorie che, sovente, condizionano in misura negativa il percorso storico. Si configura, così, un quadro teorico e metodologico dominato da istanze pluralistiche, da una dimensione dinamica, dall'esigenza di orientarsi verso le direzioni più diverse, di applicare non un solo metodo ma tanti metodi, al fine di superare ogni posizione teorica totalitaria e universale, ogni riduzione di prospettiva e di arricchire il giudizio storico.

**Luana Rizzo**